

## 「伝統」の意味について～伝統と非—伝統

### About the meaning of “Tradition” ~ Tradition and Non-Tradition

谷 本 純 一

Junichi TANIMOTO

社会科教育ユニット

(令和元年9月28日受付, 令和元年12月12日受理)

伝統を一体どのようなものとして考えるべきか。第一に, 「伝統」はきわめてロマン主義的概念であり, 非政治的概念であるということ, 第二に, 「伝統」は前近代的概念であるということを指摘しておく必要がある。また, 伝統は伝統であるというだけで価値があるわけではなく, 選別されるものでもある。必要な「伝統」は人為的に選ばれたものなのである。関連して, 「偉人」をどのように考えるべきかを検討しなければならない。伝統にせよ, 偉人にせよ, それ自体として考えるのではなく, 常にいかなる社会的文脈の中に存在しているのかを分析しなければならない。

「英雄のいない国は不幸だ!」

「違うぞ。英雄を必要とする国が不幸なんだ」

(ベルトルト・ブレヒト)<sup>1</sup>

『獄中ノート』該当箇所検索に関し, *Dizionario gramsciano 1926-1937*, a cura di Guido Liguori e Pasquale Voza, Carocci, 2011 を参照した。

#### 凡例

Q: Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, edizione critica dell' Istituto Gramsci, a cura di Valentino Gerratana, Einaudi, 1975 (校訂版『獄中ノート』)。

校訂版引用に当たってはQの後にノート番号, その後に覚書番号を § ○○というように表記し, 更にページ番号を表記した。

校訂版 I : 獄中ノート翻訳委員会訳『グラムシ研究所校訂版 グラムシ獄中ノート I』大月書店, 1981 年。

合 : 山崎功監修『グラムシ選集』I ~ IV, 合同出版, 1961 ~ 1965 年。

※合同版選集引用にあたっては, 合 I というように巻数を記し, 必要に応じ独自訳を行った。他の訳を参照した場合も必要に応じ独自訳を行っている。

引用文中の「」等に関しては必要に応じ『』《》等に変更した。また引用文中の傍点等は重要なもの以外は省略した。

#### 1. はじめに

筆者は前に発表した論文「公共性, 官僚制そして伝統」<sup>2</sup>において公共性論を論じた際, 公共性と伝統との間の関係について少し触れ, 公共性にとって有利な「伝統」と不利なそれとについて論じた。そして, 公共性に合致する「伝統」は, 「現在と連続性をもつ」ものであると結論付けた<sup>3</sup>。それゆえに, 伝統は伝統であるというだけで存在価値をもつものではないのであり, いかなる「伝統」が, 存在価値を持ち, 将来に受け継がれるべきかを考える必要があるということになる。他方, どの伝統が引き継がれていくべきか, ということが実際に問題になれば, 必ず価値判断を必要とすることになろう。いかなる判断基準が「伝統」を考える場合に必要なのか。

さらに, 過去の「伝統」を見る場合, 必ず出て

<sup>1</sup> ブレヒト (岩淵達治訳) 『ガリレイの生涯』岩波文庫, 1979 年, 172, 173 頁。

<sup>2</sup> 『法学志林』第 116 巻第 1 号, 法政大学法学志林協会, 2019 年 1 月, 1 ~ 20 頁。

<sup>3</sup> 同上, 12 頁。

くるのが歴史上の「偉人」たちである。個人の才能を歴史的文脈においてどのように理解すべきなのか。

本稿では、「伝統」概念について、ハンナ・アレントの『全体主義の起原』における種族的ナショナリズム、アンソニー・ギデンズによる伝統論、そしてアントニオ・グラムシ『獄中ノート』における知識人論・ヘゲモニー論を中心に、その存在意味について論じていく。

## 2. 「伝統」と種族的ナショナリズム

伝統が重視される時代というものが存在する。いついかなる場合でも「伝統」が叫ばれるわけではない。日本において考えてみれば、亀井勝一郎はかつて、明治以降の日本を「民族変貌期の序曲時代」、「開国によって異質の文化に接触し、長いあいだ蓄積されてきた固有の文化とのあいだに様々の摩擦を生じ、その混乱を通して、民族として全面的な変化を迫られつつある時代」<sup>4</sup>と呼び、その上で伝統主義を、明治維新以降80年間の「民族的危機」への直面という状況下での「危機意識のあらわれ」、であり、「外來文化の急速な流入と享受によって生ずる自己喪失の不安と、内部分裂の危機の自覚が根底になっている」ということ、その結果の「ややもすれば見失いそうな自己の実態への性急な探求と、性急な断定」<sup>5</sup>であると述べた。

この問題は亀井より前にハンナ・アレントが『全体主義の起原』において警告していた、いわゆる種族的ナショナリズムと結びつく。これは、ドイツの人種思想に顕著なもので、その目的は「人民のあらゆる層の統一」であり、「人民に共通の血統の意識を目覚めさせて異民族による支配に対して起ち上がらせる」ことを狙ったものである<sup>6</sup>。ドイツ統一以前には、「ドイツの種族的ナショナリズムは、外部に対して民族の統一を確保する

ためのもの。従ってなかならず民族解放戦争に力を発揮するものだった」が、「ドイツ帝国設立の後には政治的意味をもたなくな」るのである<sup>7</sup>。おそらくこれは日本にも当てはまる。ドイツの場合は「血」であり、日本の場合は「血」はほとんど重視されないが、重要なことは、日本もドイツも、「外」への恐怖心とそれに伴うアイデンティティの危機への対抗という意図があったことは容易に理解しうる。そのため、例えば幕末維新志士のナショナリズムは、明治維新の終了と条約改正の完了によって政治的意味はなくなる。自由民権運動家から国粹主義者、大陸浪人への変遷はこの事情を物語っている。

さらに重要な点は、政治的意味を失った種族的ナショナリズムは容易にロマン主義に転化するという点だ。

アレントによれば、「いわゆるロマン主義的な世界感情・生命感情の中核をなすのは、天才の概念と生産性の概念であり、天才の程度は彼が生産し得る思附きの数によって決まるとされている」<sup>8</sup>ものである（ノーベル物理学賞受賞者南部陽一郎氏の国籍をめぐる一騒動を見よ！）。問題はこのような個性と天才の崇拜というものがいかなる性質をもつものかということだ。

個性はもちろん政治的概念ではない。だがそれは元来心理学的概念でもなく、いわんや何らかの哲学的性格の概念では決してない。個性はなによりもまず社会的概念であり、本質的には社会においてのみ一つの役割を果たす。ドイツでは貴族と市民階級の闘争はついに一度も政治の舞台にはのぼらなかったが、その代り、市民階級は自己主張と社会的承認を求める闘いを社会的領域の中で展開したため、純粋に社会的な概念と政治的なものに対する純社会的評価とが最大の影響力を持つようになった。政治的解放を勝ち取ることに失敗したドイツ市民階級は、せめて社会的解放を遂げることによって、彼らの自意識の上にのしかかる貴族の驕慢の圧力から逃れようとしたのである。この闘いの最適の武器が「持って生まれた個性」であり、これを19世紀の初めに発見したのが自由主義的文筆家たち、つまり市民階級の知識人だった<sup>9</sup>。

こうした状況の背後には、宗教改革におけるドイツの特殊事情があった可能性がある。宗教改革

<sup>4</sup> 亀井「民族変貌における伝統の意味」、『近代日本思想史講座7 近代化と伝統』筑摩書房、1959年、85頁。

<sup>5</sup> 同上、86頁。傍点は原文による。

<sup>6</sup> ハンナ・アレント（大島通義・大島かおり訳）『全体主義の起原2』みすず書房、1972年、70頁。

邦訳『全体主義の起原』はドイツ語版を底本とし、1968年の英語版（『全体主義の起原2』はHannah Arendt, *Imperialism*, Harvest, 1968）を参照して叙述・注記を補うという方法がとられているため、英語版と邦訳では一致しない箇所が存在する。本稿では基本的に邦訳を使用し、英語版は該当箇所が明確である場合のみ併記した。

<sup>7</sup> Arendt, *Imperialism*, p. 47. 同上、72～73頁。

<sup>8</sup> *ibid.*, p. 48. 同上、74頁。英語版とは大きく異なる。

<sup>9</sup> 同上、75～76頁。

はたしかに「ドイツの文化的な国民形成やキリスト教の世俗化に貢献したが、政治的な国民形成への貢献という点に関してはきわめて両義的な側面を持っていた」<sup>10</sup>ということである。つまり、「ドイツ以外のイギリスやフランスなど西ヨーロッパ諸国においてプロテスタンティズムは例えばカルヴィニズムの例に見られるように自由教会として発展し、そこで得られた信仰の自由は政治的な自由へと深められ、両国の政治的な国民形成の重要な原動力となった」が、ルターは「農民層の社会的な解放を目指したドイツ農民戦争に際して宗教改革の直接の政治化に反対し、彼自らプロテスタントの教会を形成した」ということであり、「その結果、ドイツにおいてはローマ・カトリック教会とプロテスタント教会の間に対立が生じ、ドイツの領邦国家間においては領主の信じる宗派の相違を一つの原因として宗教戦争が起」こることとなり、アウグスブルクの和議においても「プロテスタンティズムの（主にルター派の）教会は国教会として領邦国家の庇護に入り、領民は領主の信仰に従わざるを得なくなることで信仰の自由は奪われた」のである<sup>11</sup>。そしてこれが、「ドイツにおいて文化的な国民形成が政治的な国民形成に先んじて進展した一因だったと言え」<sup>12</sup>るし、プロイセン、バイエルン、オーストリアが同一言語であるにもかかわらず、ドイツ「統一」をめぐる革命と戦争とが繰り返された要因と言えよう。

しかし、カール・シュミットに依拠するまでもなく、「国民」はどこまでも公法的存在、すなわち政治的存在なのであり、文化的存在ではない。もちろん、政治的・公法的「国民」と文化的「国民」が一致することもあるであろうが、両者は常に齟齬をきたす可能性を秘めている。そして、「持って生まれた個性」は文化的「国民」と一致する。つまり最初から文化的「国民」は非政治的な存在であるといわざるを得ないのであり、憲法・法律や行政文書で規定しようのない存在なのである（「アメリカ国民」の「持って生まれた個性」について語ることがいかに馬鹿げたことであるかを詳述する必要はないだろう）。非政治的な『『持って生まれた個性』』とは、〔旧家の相続者の貴族称号のように生れによって与えられるものであった功績によって獲得されるものではなく、〕

政治的現実が与えることを拒んだ称号を自然が賦与したのだと考えられていたが、このような『個性』の観念は、他のあらゆる社会的な概念と同じく本質的に差別主義に向かうものであることが直ちに明らかとなった」<sup>13</sup>のである。このような差別的ナショナリズムがドイツにおいて発生したことについてアレントは、「ドイツ民族が国民解放を成し得るだけの真の歴史的基盤に立つ国民意識を欠き、自らを国民国家に組織し得るだけの領土の明確な地理的境界を持たなかったため」<sup>14</sup>であると指摘し、その上で、「この種族的要素は、ドイツ帝国設立前のドイツ人と似通ってはいるが遥かに絶望的な状態にあった東欧および南欧の抑圧された少数民族のショーヴィニスティックなナショナリズムにとって、きわめて大きな意味を持つことになった」<sup>15</sup>とするが、こうした事情は、19世紀末以降の東アジアにおいてより深刻に発生したと言えよう。

ここで考えるべきは差別者が非差別者に対して持つステレオタイプなイメージはどこに発するかということである。典型例は反ユダヤ主義であるが、反ユダヤ主義というものは、アレントに言わせれば、『『生まれながらの個性』』の欠如、気の利かなさ、生産性の不足、生得の商売人根性など、要するに貴族が市民階級のものとして嘲笑していた属性のすべてが、今度は別の人々、すなわちユダヤ人に押しつけられることになった」<sup>16</sup>ものであり、「市民階級の生れながらの個性人たちが自家用として互いにナショナリスティックな用語で絶えず確認し合った素晴らしい属性の数々は、貴族が昔から占有権を主張し、ある場合には貴族の中に純粋な家族的伝統の形で実際に存在していた属性とももちろん全く同じものだった」のである<sup>17</sup>。

しかし厄介な問題は、だからといって、貴族の「伝統」が人種的なものであったわけでも、ナショナリスティックなものであったわけでもないということだ。実際アレントは、「種族的もしくは人種的な概念を一度も使わず、諸国民は単に言語の相違によって分けられているにすぎないと主張」したルートヴィヒ・フォン・デア・マル

<sup>10</sup> 曾田長人『人文主義と国民形成 19世紀ドイツの古典教養』知泉書館、2005年、25頁。

<sup>11</sup> 同上。

<sup>12</sup> 同上、26頁。

<sup>13</sup> 前掲『全体主義の起原2』、76頁。

<sup>14</sup> 同上、78頁。

<sup>15</sup> 同上。

<sup>16</sup> 同上、76頁。

<sup>17</sup> Arendt, *op. cit.*, p. 50. 同上、77頁。



ヴィッツの例を挙げている<sup>18</sup>が、こうした欧州貴族のいわばコスモポリタンの伝統から、市民階級による種族的ナショナリズムが発生したという逆説を考える必要がある。

### 3. 「伝統」が重視される条件

「伝統」そのものには明確な性質が存在するわけではない。それが保守的でも革命的でもあり得るし、善でも悪でもあり得る。つまり「伝統とは形式概念であって、真・偽、有益・有害などどのような内容とも結合しうるのだ」とあり、それゆえに「伝統主義は一種の蒙昧主義であるゆえに、当然に軽侮語とみなされる」ことになる<sup>19</sup>。

このフリードリヒによる指摘は、アレントによればファシストの一つの特徴である。

ムッソリーニは「相対主義者」即ファシストと考えていたが、ナツィ・ドイツの彼の仲間はこの彼の意見を完全に改めさせることはついにできなかった。この相対主義は事実ロマン主義的であり、これが支配するところでは、およそ考えられる限りの意見はなんであれある日ふと思附きの遊戯に引き入れられ、気の利いた表現を与えられて大急ぎで印刷されることになるのは避け難い。だが、これらの意見の内容も、また時代の知的生活の思想的乱脈も、当面の脈絡においては重要ではない。重要なのは、この双方の背後にある個性と天才の崇拜である<sup>20</sup>。

このようななんでもあり的な相対主義は、「伝統」の性質とも一致する。革命派も保守派も自らの「伝統」を誇るときには、必ずロマン主義的傾向を持つ。そしてそれは必ず「個性と天才の崇拜」をもたらすのである。

重要なのは、こうした問題は特殊近代的なテーマだということである。近代社会は、それ以外のあらゆる文明と異なっている。いかなる点で特殊かといえば、「資本主義と国民国家との間に生じた結びつき」<sup>21</sup>である。というのも、「前近代の

文明では、政治中枢の活動は、地域共同体の日々の生活のなかに決して完全に浸透していかなかった」のであり、「伝統的文明は、分節化し、二元的であった」ということである<sup>22</sup>。こうした時代においては、伝統は実体的意味を持っていたと行うことができる。前近代の伝統は「地域共同体レベルのものにとどまり」、「こうした『小規模の伝統』は、多くの場合、合理化された宗教の守護者（聖職者や役員）の影響を受けたが、同時にまた多種多様な地域的事情に対応するもの」でもあったのである<sup>23</sup>。この段階での「伝統」は、近代においても消え去ったわけではない。現代においても、「地域的事情に対応する」ための伝統は存在している。異なっているのは、地方の地域共同体と中央のエリート層との関係である。両者間には、「言語の差異だけではなく、それ以外の文化的亀裂も多くの場合存在した」<sup>24</sup>のである。このような段階においては、そもそも中央の政治エリートたちは、地域的事情に対応するための伝統には関心を持たない。というのも、国家の文化・伝統と地方の文化・伝統とでは、担い手が異なるからだ。

しかし、近代以降事情が異なってくる。資本主義と国民国家とは「ともに権力の容器であり、そこにおいては、新たな監視機構の発達が、かつて可能であった以上に、はるかに強い時空間を超えた社会的統合を確実にしていった」のである<sup>25</sup>。もちろん、近代国家初期においてすでに「地域的事情に対応する」ための伝統が無意味になったわけではない。というのも、初期の近代国家の諸政体は極めて弱体かつ分節的だったからであり、それは当然、「地域的事情に対応する」ための伝統の存在を前提した。しかし、国民国家の発達とともにそうした伝統は邪魔なものとなっていく。つまり、「19世紀から20世紀における民主政体の一般化によって、地域共同体の崩壊が事実上はじまった」のであり、「国民国家の発達が加速化していく時代はまた、一般住民が地域共同体レベルを横断する統合システムのなかに、より一層徹底的に引き込まれていく時代」だったということである<sup>26</sup>。だから当然、「近代初期の諸制度は、た

<sup>18</sup> Arendt, *op. cit.*, p. 50. 同上, 78 頁。

<sup>19</sup> カール・J・フリードリヒ『伝統と権威』（三邊博之訳）福村出版、1976年、21 頁。

<sup>20</sup> Arendt, *op. cit.*, p. 48. 前掲『全体主義の起原 2』, 75 頁。英語版とは大きく異なる。

<sup>21</sup> Ulrich Beck, Anthony Giddens and Scott Lash, *Reflexive Modernization*, Polity, 1994, p. 92. 松尾精文、小幡正敏、叶堂隆三訳『再帰的近代化』而立書房、1997年、174 頁。

<sup>22</sup> *ibid.* 同上, 172 頁。

<sup>23</sup> *ibid.* 同上, 173 頁。

<sup>24</sup> *ibid.* 同上, 174 頁。

<sup>25</sup> *ibid.* 同上。

<sup>26</sup> *ibid.*, p. 93. 同上。

んに既存の制度だけでなく、《創造された、新たな伝統》にも依拠」<sup>27</sup> していたということになり、これはホブズボームが言うところの「創り出された伝統」に一致するが、ホブズボームの言い方が正しい場合、「創り出された」伝統とそうでない伝統が存在することになる。そこでギデンズはさらに論を進める。

「創り出された伝統」という概念は、一見して用語的にほとんど矛盾しており、また、挑発的であることを意図しているとはいえ、よく見るとどちらかと言えば同語反復であることがわかる。なぜなら、伝統は《すべて》創り出されたものであるという言い方ができるからである…結局のところ、あらゆる社会のなかで最も「伝統的」な社会である口承文化においてさえ、「本当の過去」は、かりにこうした言葉に何らかの意味があるとすればであるが、実際には誰も知りえないのである。伝統とは、過去の「実在性」のまさしく《媒体》である…伝統の信実性〈authenticity〉は、儀礼的習わしと定式的真理の結合に依拠している<sup>28</sup>。

この、ギデンズによる指摘が正しいとすれば、いかなる「伝統」も「創り出された」ものであることになるが、にもかかわらず、現代でも有効とされる「伝統」はそうではなくなった「伝統」とどう異なるかが問題になる。ギデンズは、初期モダニティと伝統との結びつきの要素を5点挙げている<sup>29</sup>が、重要なのは第5点であると思われる。それは、伝統が「個人的アイデンティティや集合的アイデンティティの生成なり再生の面で、とりわけ必要とされていた」ということ、例として挙げられているのが「労働者階級の近隣居住地域で生ずる『共同体意識』は、ちょうど国家次元でナショナリズムがそうであったように、いく分かは伝統の再構成のかたちをとってきた」ということである<sup>30</sup>。

共同体意識が「伝統の再構成のかたちをとってきた」という点は極めて興味深い。おそらくこの点に、法学的・政治学的意味の「国民」と社会学的意味の「国民」との齟齬を生み出す要因があるように見える。さらに言うならば、国民（ネイション）とナショナリズムとの関係である。エ

ティエンヌ・バリバールの言い方を借りれば、「ナショナリズム／国民<sup>ネイション</sup>という関係においては、国民という『現実』を、ナショナリズムという『イデオロギー』に対立させることに中心的な意味がある」<sup>31</sup> ということである。それゆえ、アレントの言う西欧型国民国家も、常に種族的ナショナリズム（そのものではないにしても）への誘惑に駆られやすい。だから越智が指摘するように、多文化主義政策でさえ、「多文化主義が現実社会での運動という形態をとる場合、その運動が意味するのは周縁の中心に対する自己主張だと言えるだろうが、それは同時に、中心が終焉を統合するための功利的な施策であるとも言える」<sup>32</sup> ということになりかねない。多文化主義においても、「各集団の間で『中心』と『周縁』、あるいは『主流』と『非主流』という二項対立が生じる可能性を否定しない」<sup>33</sup> ということになり、守るべき「伝統」も選別されることになるだろう。

#### 4. 「伝統工芸」をめぐる

「伝統」が選別されるということは、同時にいわゆる「伝統工芸」も選別されるということの意味する。ここで考えるべきはその是非というよりも、「伝統工芸」を守ることが何を意味するのかということである。現代の中小企業の多くも、伝統工芸品を製造しているわけではないことの意味を検討する必要がある。伝統工芸品の多くは地方的なものであることに注意しなければならない。つまり、基本的に伝統工芸品は本来的には「地域的事情に対応する」ための実際の製品であったということである。伝統工芸品の衰退とは（もっと言えば伝統の衰退とは）、資本主義と国民国家の発展に伴う現象だということだ。「地域的事情に対応する」ための伝統工芸品は、資本主義と国民国家以前に形成されたものであり、当然大量生産によって生産されるようなものではない。スキー板が国内市場に大量に出回らず、かんじきばかりが大量に出回っているという状態を現代では（少なくとも先進工業国では）想像もでき

<sup>27</sup> *ibid.* 同上、174 頁。

<sup>28</sup> *ibid.*, pp. 93-94. 同上、175～176 頁。

<sup>29</sup> *ibid.*, pp. 94-95. 同上、176～178 頁。

<sup>30</sup> *ibid.*, p. 95. 同上、178 頁。

<sup>31</sup> エティエンヌ・バリバール、イマニユエル・ウォーラステイン（若森章孝他訳）『人種・国民・階級【新装版】』大村書店、1997 年、83 頁。傍点とルビは邦訳による。

<sup>32</sup> 越智敏夫『政治にとって文化とは何か』ミネルヴァ書房、2018 年、81 頁。

<sup>33</sup> 同上。

ないが、似たような現象は現実に存在する。それは「近代大工業と手工業と中小農業文化と大土地所有制とが平衡を保っている後進資本主義と経済構造の諸国」<sup>34</sup>である。

こうした諸国においては、スキー板もかんじきも（あくまで比喻である）生産されるが、前者はもっぱら輸出のために生産され、後者が国内での消費のために使用されることになる。そこでは「労働者農民大衆は《市場》と考えられていない」ということ、「工業にとっての市場は国外に、植民地や支配圏の創出のための政治的浸透がより可能な場所である国外の後進諸国にあると考えられている」のである<sup>35</sup>。グラムシは、「こうした諸国ではナショナリズムは存在するが、『国民的－人民的』<sup>36</sup>状況は存在しない。というのも、そこでは巨大な人民大衆が家畜とみなされている」<sup>37</sup>ということを指摘する。だから、土産物や博物館的・資料館的意味以上の伝統工芸品の生産システムを構築しようとするのは論外と言わざるを得ない。いわゆる「手工業の再生や防衛とは、最も貧しい、あらゆる進歩を閉ざされた農民の不利益においてこの状況を維持しようという意志をまさに表現してはいないか」<sup>38</sup>というグラムシの問いかけは実に意味深である。

実際のところ、伝統賛美は都市への嫌悪と無根拠な地方あるいは農村賛美に行き着く傾向がある。グラムシは、Q22で『フィエーラ・レッテラーリア』紙を次のように引用している。

都市はすべて不毛である。都市は享受し、何も生みださず、子どもの生まれる比率は少なく、天才はほとんど生まれない<sup>39</sup>。

わが郷土の焼肉料理は次のように表現される。我々の

<sup>34</sup> Q6, § 135, p. 799. 合VI, 204 頁。

<sup>35</sup> Q6, § 135, p. 799. 合VI, 204～205 頁。

<sup>36</sup> この概念はグラムシによって提起されたものであり、経済的で従属的な状態から政治的で指導的な段階に到達した諸集団の状態を表すもの。拙稿「グラムシと『国民的－人民的（nazionale-popolare）』概念～『国民』なるものをいかにとらえるか～」、『政治をめぐる』第27号、法政大学大学院政治学研究科政治学専攻委員会、2008年3月、1～21頁も参照のこと。

<sup>37</sup> Q6, § 135, p. 799. 合VI, 205 頁。

<sup>38</sup> Q6, § 135, p. 800. 合VI, 205 頁。

<sup>39</sup> Q22, § 7, p. 2150. 東京グラムシ会『獄中ノート』研究会訳・編『ノート22 アメリカニズムとフォーディズム』いりす、2006年、45頁。

文明に合わず、あるいは消化しにくいがゆえにイタリア人の古典的天分を損なうすべての形態の文明に対する決定的な嫌悪。次に、手短に言えば、個人と土地との間の自然的で内在的關係である郷土の普遍的意味の擁護。最後に、生活のあらゆる分野と活動における郷土の特徴、すなわちカトリックの土台、宗教的世界観、基本的な素朴さと節度、現実への密接性、空想の支配、精神と物質のバランスの称賛<sup>40</sup>。

グラムシは以上を引用したうえで次のように注記している。

都市の形成と発展無しに、統一を推進する市民の影響なしに、どうやって今日のイタリアは存在したであろうか？過去の《郷土主義》は偏狭な郷土愛－住民の分散と外国支配を意味したような－を意味した。そして、もし教皇がローマに居住する代わりにスカリカラジーノに居を持っていたならば、カソリック自体発展したであろうか？<sup>41</sup>

日本においても同様に言いうる。首都が、あるいは天皇の居所が東京ではなく宮崎県高千穂町や岩手県遠野市、あるいは岐阜県白川村であったとしたら、明治維新後20世紀に至るまでの短期間に、あれほどの天皇崇拝を確立することができたであろうか？富国強兵政策は可能だったであろうか？戦後高度成長は可能だったであろうか？

さらに言うならば、伝統や郷土主義は一体どこで叫ばれているかということに注意しなければならない。学習指導要領解説の著作権所有者である文部科学省は東京都千代田区に存在し、発行者である日本文教出版株式会社は大阪市住吉区に存在する。どちらも都市である。地方で郷土主義を叫んでもそれは普及しない。これは今に始まったことではない。グラムシはミーノ・マッカーリの *Trastullo di Strapaese* から「今のイタリア人の背後には／10世紀の歴史がある…パンと玉ねぎを食べることに専念しろ」を引用し、その上で、「しかしマッカーリはトリノの『スタンパ』編集長となり、イタリアの最も都会派的な工業中心地でパンと玉ねぎを食べることになった」<sup>42</sup>と皮肉を込めて書いている。郷土主義の普及（主張ではない）は同時に郷土主義の否定なのだ！

<sup>40</sup> Q22, § 7, p. 2151. 同上。

<sup>41</sup> Q22, § 7, p. 2151. 同上。

<sup>42</sup> Q22, § 7, p. 2158. 同上、61～63頁。



だから、伝統や郷土主義は国民的な、ナショナルなものとは本来相容れない。もちろん、特定の「伝統」を選び取り利用するということはある。しかしその場合も、グラムシが正しくも指摘したように、「ナショナリズムは存在するが、『国民的―人民的』状況は存在しない」ということ以上の意味はない。郷土主義とナショナリズムとは結合しうる（『国民的―人民的』な、ナショナルな状況とは結合しない）。両者とも自然的段階にあるという点においてである。アレントが言うところの種族的ナショナリズムこそ、郷土主義と結びついた自然的段階のナショナリズムである。それは自然的・地方的であるがゆえに普遍性をもつことはできないのである<sup>43</sup>。逆に政治的な西欧型国民国家は普遍性をもつことができた。だから、自然的段階のナショナリズムは、教育という営為と矛盾する。家庭的な自然的要素に対抗して国家的な自然的要素（自己矛盾だが）を教育するというのでは意味がない。なぜなら自然的要素の間に序列は存在しないからだ（物理法則は殺人を禁止しない）。実際の教育は「基本的な生物学的諸機能と結びつく本能との闘争であり、自然に対してそれを支配し、その時代における『現実的』人間をつくり出すための闘争」<sup>44</sup>である。

「伝統」や種族的「個性」が重視されるのはいかなる条件下においてか？ キーワードは2つ、「危機」と「過渡期」である。グラムシの有名な一節にあるように、「危機」とは「古いものが死に、新しいものが生まれることができている」という事実」に存在し、「このような政治的空白期間には、より多様な病的現象が生じる」のであ

る<sup>45</sup>。そして「過渡期」論<sup>46</sup>はこうした状況において特に台頭してくる。もちろん、客観的な「過渡期」自体は存在する。しかし、今現在自分が生きている時代を「過渡期」、何か特殊な時代であると考えerということは何を意味するのか。それは「自分を妊婦のような何かであると信じ、分娩のための存在であると信じ、立派な息子が生まれるのを待っている」ということに他ならず、「現在を、その空白、その知的・道徳的怠惰を理解するためのもっとも奇妙で興味深い」考え方、「最も奇想天外な『愚者の後知恵』」なのである<sup>47</sup>。「危機」や「過渡期」に発生する様々な「伝統」や「個性」のすべてが無意味なのではない。有意義なものも存在するが、「どの『どんぐり』もオークの木になることができる」が、「現実にはどんぐりの99.9%は豚にとっての餌となるのであり、せいぜいソーセージを作るのに役立つだけ」<sup>48</sup>であろう。

さらに、伝統と労働との関係について見ておく必要がある。

前節で述べたように、「伝統」は本来、特殊地方的な生産や労働の形態との結合において形成されてきたものである。逆に言えば、伝統の消滅・衰退は、特殊な生産・労働の形態の消滅・衰退と軌を一にしているのではないかとということ、つまり、生産や労働の形態が特殊性・地方性を失い、全国的で一般的な形態に進化した結果であるということだ。こうした状況において、「伝統」を復権させるとするのは、いかなる意味を持つのであろうか？

「伝統」の復興は、むしろますます変化する労働形態に適合することのできない一群の人間の存在に発するものではないだろうか？ ここで指摘しておくべきは、「伝統」の存在しないアメリカに

<sup>43</sup> この点については、三木清の指摘が重要である。

「現実とは我々がそこへ出て来て闘つてゐる場所である。そこから人々が還つて行く故郷とは民族的なもの、伝統的なもの、日本的なものである…種々の理由によつて闘ひ―そのうちにはファシズムそのものに対する闘ひさへも含まれてゐる―から遁れて還つて来る時、彼等は謂はば全く自然的に、自分の故郷として、休息所として、民族的なもの、伝統的なものを見出すのである」（三木「知識階級と傳統の問題」、『三木清全集』第13巻、岩波書店、1967年、332頁。漢字については一部変更した）。

「伝統」への回帰は、まさに「危機」の時代におけるいわば「闘争からの逃走」の結果として発生する知的混乱と言うことも可能であろう。

<sup>44</sup> Q1, § 123, p. 114. 校訂版 I, 228 頁。下線は筆者による。

<sup>45</sup> Q3, § 34, p. 311.

<sup>46</sup> 「過渡期」が何か異常な事態であるという思考自体、ベンハビブが指摘した「集合的アイデンティティの形成や文化的連帯の進化を、長きにわたって繰り広げられた苦い社会的および政治的な対立をつうじて獲得されたものとしてではなく、まるでそれらが安定した既成の事実であるかのようにみなす傾向」であり、「集合的アイデンティティの形成をめぐる静態的な見方」（Seyla Benhabib, *The rights of others*, Cambridge University Press, 2004, p. 173. 向山恭一訳『他者の権利』法政大学出版局、2006年、159頁）に他ならないであろう。

<sup>47</sup> Q9, § 131, p. 1192. 合VI, 207 頁。

<sup>48</sup> Q9, § 131, p. 1192. 合VI, 208 頁。

おける「伝統」である。それは「アメリカにおいては、開拓者の《伝統》が、つまり《勤勉の天性》、自然の力をもってそれを支配し勝ち誇って最大限利用するために、直接自然のエネルギーに接触し、農奴や奴隷の集団を介することなしに直接自然のエネルギーに接触した人々の最大限の強さと活動力に到達した強力な個性の《伝統》が存在する」<sup>49</sup>ということである。このようないわばアメリカにおける「非—伝統の伝統」とも言うべきものは、長い歴史をもつ諸国の「伝統」とは根本的に異なったものであると言わざるを得ない。そして、そうした諸国は、アメリカが世界市場に登場したその日から、アメリカの「非—伝統の伝統」に脅かされてきたのであり、その脅威への対処として「伝統」が利用されてきたこともまた事実なのである。グローバリゼーションへの反動としての極右台頭はこうした視点からも分析される必要があろう。

##### 5. 「天才」崇拜の危険性について

いわゆる「天才」や「偉人」への信仰が批判されなければならない。バリバールに戻るが、「人種主義の理論は、必然的に、恵まれた顔つきが美的であるような種を昇華したり理想化したりする側面を持っている」ものであり、「このような理想化は、肉体と精神の両面において人間の理想の模範となる人間類型（はるか昔の『古ゲルマン人』や『ケルト人』から今日の『先進』諸国の『極めて高い知能指数の人間』に至るまでのそれ）の描写と高揚を通じて達成」され、「人間の理想は、（墮落していない）最初の人間とも、将来の人間（超人）ともつながっている」のである<sup>50</sup>。まさに「社会的諸関係の美学化」<sup>51</sup>である。政治的領域に美学を持ち込むという意味で非政治的であり、現実の人間を「最初の人間」や「超人」と対置するという点で非現実的なもの、それが人種主義なのだ。当然、「凡人」を「天才」や「偉人」と対置することにもつながるであろう。

そもそもなぜ「天才」や「偉人」が目立つのか。「目立つ」ということはそれが希少だからである。特に、古代ではなく近現代の「天才」「偉人」を考える場合、それらが目立てば目立つほど、その希少性が明らかとなる。有能な人間が希

少であるというのは、一国の文化政策に問題があるということではないか？

明白なのは、「どの政府も、文化政策を持ち、自らの観点からそれを擁護し、国民文化水準を上昇させてきたと証明することができる」ということ、「問題はこの水準をどのような尺度で見るといふことにある」のであり、それゆえ「判断の基準は次のこと、すなわち政府の体制が抑圧的かそれとも膨張的かということのみ」である<sup>52</sup>。実のところ、「天才」や「偉人」がやたらに目立つ国とは、「政府の体制が抑圧的」な国である。というのも、「政府の体制が膨張的というのは、下から上への発展が容易で促進するとき、国民的—人民的文化水準を上昇させるとき、したがって、より広い範囲で《知の頂点に立つ人々（cime intellettuali）》の選抜を可能にする」<sup>53</sup>場合だからだ。もし、これを最大限まで実行している国があるとすれば、逆説的に「天才」や「偉人」は消滅するであろう。「天才」や「偉人」がやたら目立つということは、「一群の高い棕櫚がある砂漠はやはり相変わらず砂漠」なのであり、「砂漠の固有性は一群の高い棕櫚のあるいくつかの小さなオアシスを持つということにある」<sup>54</sup>ということである。「天才」や「偉人」はまさにここで言う「一群の高い棕櫚」なのであり、その存在をいくら強調したところで、その国が抑圧的な知的不毛の地であることを逆に強調することにしかならない。戦争（戦闘ではない）に弱い国や経済後進国ほど「英雄」が多い（米ミサイル部隊の「英雄」やGMのスタハノフ労働者といったものを想像できようか？）。

いかなる個人的才能も直ちに一般化することはできない。というのも、「自らの世界観と関連して、人は常に特定の集団に集合し、正確には、同一の思考方法と行動方法を共有するすべての社会的構成分子の集団に集合している」<sup>55</sup>からである。特定の「天才」の思考や発明のいわば「爆発」によって世界が変化したわけではないということだ。むしろ、「思考様式、信条、見解の変化は、素早く、同時に、一般化された《爆発》によっ

<sup>52</sup> Q6, § 170, p. 821. 合VI, 221頁。

<sup>53</sup> Q6, § 170, p. 821. 合VI, 221頁。

<sup>54</sup> Q6, § 170, p. 821. 合VI, 221頁。

<sup>55</sup> Q11, § 12, p. 1376. 小原耕一訳『【原典試訳（本邦初全訳）】グラムシ『獄中ノート』ベネデット・クロウチェの哲学（Q10） 哲学研究入門（ブハーリン批判）（Q11）』グラムシ没後80周年記念特別頒布、2017年、133頁。

<sup>49</sup> Q22, § 11, p. 2168. 前掲『ノート 22 アメリカニズムとフォーディズム』, 83頁。

<sup>50</sup> バリバール, ウォーラーステイン前掲, 104頁。

<sup>51</sup> 同上。



て発生するのではなくむしろ、非常に異なった、《独断で》抑制することのできない《定式》に応じた《連続的配合》によって発生する」<sup>56</sup>ということである。だから、「天才」の思考や発明が全国的・全世界的に普及するには通常時間がかかる。普及していない地域は、「天才」の思考・発明を妨害しているわけではない。だからむしろ、「《爆発》の幻想は批判精神の欠如から発生する」のであり、「牽引方法において、動物動力から近代的急行電車に移行したのではなく、部分的にはなお存続する一連の中間的組み合わせ（軌道上での動物牽引等々、等々のような）を通じて移行した」と同じように、「文化の領域において、イデオロギーの様々な層が様々な結合する」のである<sup>57</sup>。だから、鉄道馬車を新幹線に対置すべきではないと同様、伝統文化を現代文化と対置すべきではない。むしろ探究すべきは「一連の組み合わせ」でなければならないのであり、もし、ある「伝統」が現代の文化との接点を失っているとすれば、その伝統が「中間的組み合わせ」を通じて現代文化に発展することができなかったということの意味するのである。

この点は、日本史における織田信長や幕末の「偉人」への異様な大衆的関心の高さを見る上でも重要である。小学校学習指導要領（平成 29 年告示）第 2 章第 2 節社会の第 2「各学年の目標及び内容」第 6 学年 2 内容（2）アは次のように規定している。

次のような知識及び技能を身に付けること、その際、我が国の歴史上の主な事象を手掛かりに、大まかな歴史を理解するとともに、関連する先人の業績、優れた文化遺産を理解すること（傍点部は筆者による）。

<sup>56</sup> Q24, § 3, p. 2269. 訳出にあたり、Q1, § 43, p. 34 の邦訳（校訂版 I, 123 頁）を参考にした。

グラムシ『獄中ノート』は、「第一次執筆の準備的草稿＝A 稿、暫定的草稿＝B 稿、A 稿を推敲・加筆・再編した第二次執筆の C 稿」（松田博『グラムシ研究の新展開』御茶の水書房、2003 年、8 頁）に分けられている。C 稿たる Q24, § 3 および Q19, § 26 は A 稿たる Q1, § 43 の推敲・加筆・再編版であり、一致する文としない文があり、そのため本脚注から脚注 65 まで（ただし、脚注 58 および 59 は『ノート』引用ではないため除く）の引用部は、邦訳（校訂版 I）に該当箇所があるものとないものが存在する。詳細については Q, p. 2472. 校訂版 I, 475 頁参照。邦訳参照の有無については明記した。

<sup>57</sup> Q24, § 3, p. 2269. 訳出にあたり同上。

また『小学校学習指導要領（平成 29 年告示）解説』では、「織田・豊臣の天下統一については、ポルトガル人によって日本に伝えられた鉄砲を多用するなどして織田信長が短い期間に領地を拡大したこと、豊臣秀吉が検地や刀狩などの政策を行ったことなどが分かることである。これらのことを手掛かりに、群雄割拠の状態から戦国の世が統一されたことを理解できるようにする」<sup>58</sup>とあり、また、指導要領本文第 6 学年 3 内容の取り扱い（2）ウで掲げられている人物 42 名中幕末重要人物だけでアメリカ人ペリーを除き 10 名が掲げられている<sup>59</sup>。しかし、「技術的变化に対し適切な新しい法的組織が一致せず、直接的・間接的強制の一定の段階に直接一致する時代において蓄積された政治的情熱の《爆発》は、ゆったりした、漸進的な文化的変化と混同される。というのも、もし情熱が衝動的であるならば、文化は複雑な錬成から生み出されるから」<sup>60</sup>ということを指摘しておかなければならない。つまり戦国末期や幕末維新期というのは、技術の発展に法的枠組みが追いついていない段階だったために、具体的制度ではなく強制力がものをいうことになる。そのような時代においては、個々の偉人の「爆発」はあたかも「文化の新しい形態と古い形態との交代」<sup>61</sup>のように見えるが、その実、文化の古い形態のままなのだ。なぜなら、「情熱」は「衝動的」で「文化」は「複雑な錬成」であるため、情熱に対し文化は極めて遅れて発展せざるを得ないからである。ゆえに、「偉人」の「爆発」後の時代の先進性よりもむしろ旧時代との継続性にこそ目が向けられなければならない。「偉人」の「爆発」は長期にわたる文化的発展の代りにはならない（その「偉人」が政治家であるか軍人であるか文化人であるかはどうでもよい）。なぜなら、「文化の領域では逆に、《爆発》は技術の領域におけるよりもさらにめったになく激しさが少ないものであり、技術の領域では、革新〈innovazione〉は少なくとも、対応する敏捷さと同時性をもって最も高い水準で普及する」<sup>62</sup>からである。だから技術の「爆

<sup>58</sup> 『小学校学習指導要領（平成 29 年告示）解説 社会編』文部科学省、2018 年、117 頁。

<sup>59</sup> 同上、177 頁。

<sup>60</sup> Q24, § 3, p. 2269. Q1, § 43, p. 34 と完全には一致しない箇所のため独自訳。ただし一致する一部箇所については参考にした。

<sup>61</sup> Q1, § 43, p. 34. 校訂版 I, 123 頁。

<sup>62</sup> Q24, § 3, p. 2269. 「技術の領域では」以降は Q1, § 43, p. 34 と一致しない箇所のため独自訳。

発」は偉人の「爆発」と一致することがしばしばあるが、文化はそうではない。

この問題は、第3節で指摘した都市－農村関係にも関連する問題である。一般に都市は農村に比べ進歩的・先進的要素を持っているが、他方で、中国革命におけるように、都市を農村で包囲するという戦術が有効である場合もある。この差はどこにあるか。欧米主要国が先進性の面で都市＞農村だったのに対しなぜ中国が農村＞都市だったのか。この問題を解く鍵は、都市の「先進性」はいかなる条件に基づいているか、という点にある。

都市住民と農村住民との関係は単一の型の図式ではない…必要なことは、《都市的》《農村的》が意味していることと、このような組み合わせが大なり小なり積み重ねられた観点から研究された人口の一般的構成における根深く、反動的な形態の持続から結果として生じうることとを確定することである。ある場合には、一つの農村的形態が一つの自称都市的形態（un tipo sedicente urbano）よりも進歩的であるというパラドックスが発生しうる<sup>63</sup>。

一般に、「《工業》都市は、有機的にそれに依存している農村より常に進歩的」<sup>64</sup>であるが、そうではない場合がある。グラムシはイタリアの例を挙げている。

イタリアでは、すべての都市が《工業的》であるわけではなく、《典型的》工業都市はさらに少ない…イタリアでは、都市化は、ひとえに工業的現象であるわけではなく、また《とくに》そうであるわけでもない。イタリア最大の都市ナポリは、工業都市ではない。しかしながら、これらの都市にもまた、典型的都市住民の核が存在する。だが、その相対的地位はどのようなものか？この核は、きわめて大きな多数者である農村的なそして農村型の他の部分によって、飲み込まれ、押さえつけられ、押しつぶされている。《沈黙》の都市。この型の都市にあっては、農村に対立するイデオロギー的な《都市的》統一性が存在する。なおも《田舎者》にたいする嫌悪と軽蔑がある。これとは逆に、都市に対する農村の《一般的》嫌悪がある<sup>65</sup>。

つまり、都市は都市として存在しているだけで進歩的である保障はなく、「工業的」でしかも、有機的に依存する農村が存在してはじめて進歩的であり得る。農村的要素に包囲された都市はそうではない。都市と農村との有機的関係の存在は、「伝統」を一般的なものに錬成するが、その不在は「伝統」的技術と近代的技術との乖離をもたらすであろう。だから、農村的「伝統」の衰退を嘆くのであれば、都市と農村との有機的関係の有無に目が向けられなければならないのである。

「天才」も、歴史と特定の集団とに属しているのであり、歴史・集団との関連においてその能力は解釈されなければならない。例えば、レオナルド・ダ・ヴィンチあるいはマルティン・ルターの「天才」性は彼らの生きた時代背景や居住地域の特質抜きに解釈することはできないということである。新発見はそのすべてが社会的に広く普及する保障はない（当時は「大発見」だった傷口の石炭酸消毒は現在ほとんど行われていない<sup>66</sup>。にもかかわらず、石炭酸消毒は「偉大」な「大発見」なのだ。なぜなら、「消毒」概念全般を普及・発展させたからである）。まさに、「新しい文化を創造するということは、個人的に《独創的な》発見をするということの意味するだけではない」ということ、「すでに発見された諸真理を批判的に普及させ、言ってみれば《それらを社会化する》ことを意味し、それゆえ生命に必要な諸活動の土台、調整や知的道徳的秩序の要素になるようにすることを意味する」<sup>67</sup>ということである。ダ・ヴィンチの諸発明やルターの宗教改革は、それ自身ではなく、それらが「社会化」されたということにこそ意味があるということである。つまり、「英雄主義とはおおむね、時代〔あるいはある環境〕において英雄的〔支配的〕中身に満たされた一形態として着想されたもの」であり、「排除されてはならないことは、伝統が知識人の幅広い層、ある特定の活動にとっての生気に満ちた関心を残したところでは、具体的に生きた時代においてではなく、《思想的に》、文化的に生きた時代に一致する《天才》が発展するということ」である<sup>68</sup>。「天

<sup>63</sup> Q19, § 26, pp. 2035-2036. Q1, § 43, p. 34 と一致しない箇所のため独自訳。

<sup>64</sup> Q19, § 26, p. 2036. 訳出にあたり、Q1, § 43, p. 34 の邦訳（校訂版 I, 123 頁）を参考にした。

<sup>65</sup> Q1, § 34, pp. 34-35. 校訂版 I, 124 頁。

<sup>66</sup> 消毒薬の変遷については白石正「消毒薬の適正使用－今昔物語－」、『日本環境感染学会誌』31 (4), 2016 年, 224～229 頁を参照。

<sup>67</sup> Q11, § 12, pp. 1377-1378. 前掲小原訳『【原典試訳（本邦初全訳）】グラムシ『獄中ノート』ベネデット・クローチェの哲学（Q10）哲学研究入門（プハーリン批判）（Q11）』, 2017 年, 135 頁。

<sup>68</sup> Q15, § 53, pp. 1816-1817.

才」や「偉人」は常に「すでに発見された諸真理を批判的に普及させ」、「社会化する」ことに成功した人々のことなのであり、その偉大さは、彼等の行動や発見そのものの中においてではなく、「社会化」のプロセス中においてこそ見出されなければならないのである。

#### 6. おわりに

「伝統」の強調とは、いわば現実へのアンチテーゼであり、本質的にロマン主義的な、つまりは非政治的な性質を持たざるを得ない。「伝統」は選別されなければならない。また、伝統を外から否定することも好ましくはない。デイヴィッド・ミラーが指摘したように、「人々には自らの仕事、自分のパートナー、自分が信じる宗教、自分が着る衣服、自分が聞く音楽、その他諸々のことを選択する自由があるべきだ、と我々は思っている」が、「生命を維持するためにはほとんどの人が（職業選択の余地があまりなく、娯楽も少なく、共通の宗教を抱くといった）両親と同じ生き方をせざるをえないような場所」では、「ほかの価値にもっと重要性がある」<sup>69</sup>ということも否定できない。検討されるべきは、個々の「伝統」の是非ではなくその存在理由でなければならない。つまり、なぜその伝統が発生し、受け継がれてきたのか、この点こそが重要なのである。

現代において「偉大」と言うことができる「伝統」は、それが「生命に必要な諸活動の土台、調整や知的道徳的秩序の要素」として存在する場合のみである。これは「偉人」や「天才」とされる人物についても同じである。簡単に言えば、現代において普遍性をもつ「偉人」「天才」の知識や活動のみ一般化することが可能なのである。客観的社会情勢と有機的に結合した「偉人」の名のみが残っていると云っても過言ではない。現在残っている「伝統」がなぜ残ってきたかは、まさに歴史的に分析することによってしか明らかにはならない。その背後には消えた伝統や偉人・天才が膨大に存在する。その瞬間の「偉大さ」を確定することは極めて困難である。まさに「ミネルヴァの梟は、せまりくる夕暮れとともににはじめて飛びたつ」（ヘーゲル）<sup>70</sup>のである。

※本稿は、筆者が令和元年6月25日付（福教大連携第146号）で採用された平成31年度福岡教育大学科研費獲得推進プロジェクトにかかる研究のための前段階準備研究として、採用決定以前に行った研究を取りまとめさらに加筆修正したものである。

#### 文献

- (1) Hanna Arendt, *Imperialism*, Harvest, 1968. 大島通義・大島かおり訳『全体主義の起原2』みすず書房, 1972年。  
※本文献に関しては脚注6参照。
- (2) エティエンヌ・バリバル, イマニュエル・ウォーラーステイン（若森章孝訳）『人種・国民・階級【新装版】』大村書店, 1997年。
- (3) Ulrich Beck, Anthony Giddens and Scott Lash, *Reflexive Modernization*, Polity, 1994. 松尾精文, 小幡正敏, 叶堂隆三訳『再帰的近代化』而立書房, 1997年。
- (4) Seyla Benhabib, *The rights of others*, Cambridge University Press, 2004. 向山恭一訳『他者の権利』法政大学出版局, 2006年。
- (5) ベルトルト・ブレヒト（岩淵達治訳）『ガリレイの生涯』岩波文庫, 1979年。
- (6) カール・J・フリードリッヒ（三邊博之訳）『伝統と権威』福村出版, 1976年。
- (7) Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, edizione critica dell' Istituto Gramsci, a cura di Valentino Gerratana, Einaudi, 1975. 獄中ノート翻訳委員会訳『グラムシ研究所校訂版 グラムシ獄中ノートⅠ』大月書店, 1981年。山崎功監修『グラムシ選集Ⅰ～Ⅳ, 合同出版, 1961～1965年。東京グラムシ会『獄中ノート』研究会訳・編『ノート22 アメリカニズムとフォーディズム』いりす, 2006年。小原耕一訳『【原典試訳（本邦初全訳）】グラムシ『獄中ノート』ベネデット・クロウチェの哲学（Q10） 哲学研究入門（ブハーリン批判）（Q11）』グラムシ没後80周年記念特別頒布, 2017年。  
※本文献に関しては冒頭凡例参照。
- (8) G.W.F. ヘーゲル（長谷川宏訳）『法哲学講義』作品社, 2000年。
- (9) 亀井勝一郎「民族変貌における伝統の意味」, 『近代日本思想史講座7 近代化と伝統』筑摩書房, 1959年, 83～116頁。
- (10) *Dizionario gramsciano 1926-1937*, a cura di Guido Liguori e Pasquale Voza, Carocci,

<sup>69</sup> David Miller, *Political philosophy*, Oxford University Press, 2003, pp. 16-17. 山岡龍一・森達也訳『政治哲学』岩波書店, 2005年, 23頁。

<sup>70</sup> 長谷川宏訳『法哲学講義』作品社, 2000年, 620頁。



- 2011.
- (11) 松田博『グラムシ研究の新展開』御茶の水書房, 2003 年。
  - (12) 『三木清全集』第 13 卷, 岩波書店, 1967 年。
  - (13) David Miller, *Political philosophy*, Oxford University Press, 2003. 山岡龍一, 森達也訳『政治哲学』岩波書店, 2005 年。
  - (14) 『小学校学習指導要領(平成 29 年告示)解説 社会編』文部科学省, 2018 年。
  - (15) 越智敏夫『政治にとって文化とは何か』ミネルヴァ書房, 2018 年。
  - (16) 白石正「消毒薬の適正使用－今昔物語－」, 『日本環境感染学会誌』31 (4), 2016 年, 224～229 頁。
  - (17) 曾田長人『人民主義と国民形成 19 世紀ドイツの古典教養』知泉書館, 2005 年。
  - (18) 谷本純一「公共性, 官僚制そして伝統」, 『法学志林』第 116 巻第 1 号, 法政大学法学志林協会, 2019 年 1 月, 1～20 頁。